59e ANNÉE (6e série) N° 46 17 NOVEMBRE 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

INCARNATION ET REDEMPTION

(*Fin.* — Voir *Ami* du 10 novembre)

III. — Rédemption

Defunctus adhuc loquitur : « *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* » couronne les travaux antérieurs de Jean Rivière [5]. Cet ouvrage était entièrement terminé quand son auteur a été rappelé à Dieu. R. attachait beaucoup d'importance à ce livre où il avait rassemblé, sur la Rédemption, des articles, des comptes rendus, des études datant de toutes les périodes de sa carrière théologique, depuis sa thèse de doctorat (1905). Nous avons ainsi comme une synthèse définitive de toute son œuvre, en même temps qu'une revue d'ensemble des travaux parus depuis plus de quarante ans sur la question.

Cette revue d'ensemble donne à ce volume une valeur théologique incomparable. Il ne faut pas y voir un simple recueil d'articles ou de comptes rendus juxtaposés. Avec le soin méticuleux et la logique parfaite que R. apportait à l'expression de sa pensée, articles et études, déjà édités ou encore inédits, forment ici une suite très ordonnée, dont l'auteur lui-même expose l'enchaînement en ces termes :

> Une collusion permanente entre les préjugés confessionnels et les négations rationalistes met au premier plan le problème essentiel de la tradition catholique dont l'incurable inconsistance est le commun postulat de tous ceux qui nourrissent l'espoir, parce qu'ils en éprouvent le besoin, d'écraser sous ses ruines le dogme lui-même dont elle est l'expression. Attaques massives et que volontiers des arbitres partiaux déclarent triomphales, mais auxquelles la science croyante n'a pas laissé de faire face avec honneur. Sur les confins de ce champ de bataille, où se jouent les destinées de la foi, prennent place bien des problèmes secondaires qui ne relèvent que de la critique et de l'érudition : la théologie positive, non moins que l'autre, a ses *quæstiones disputatæ* qui invitent les spécialistes à prendre parti. Tâche à bien des égard nouvelle et qui double, sans la supprimer, celle qui incombe à la théologie systématique d'asseoir le dogme chrétien sur les bases de la révélation et d'en réaliser l'intelligence en regard des données internes qu'il comporte comme des difficultés externes qu'il ne cesse pas de soulever en tant d'esprits.

1. — Le « Problème de la Tradition catholique » est l'occasion d'une réfutation cinglante de certains « procès » intentés à la Tradition. Sous prétexte d'histoire, Aug. Sabatier en France, Hastings Roshdall en Angleterre, n'ont fait que rééditer les polémiques de Chr. Baur. Sabatier s'est vanté d'appliquer rigoureusement la méthode historique ; en réalité, son œuvre est un plagiat de Strauss. Les textes sont là, irréfutables. Ces constatations avaient été publiées en 1941, dans le *Bull. de litt. eccl.*, et personne n'en a contesté le bien fondé.

Mais la Tradition a trouvé ses défenseurs. D'un mot, l'auteur rappelle ses propres travaux : l'étude historique de 1905 et les ouvrages complémentaires (1928 - 1934) provoqués par le « radicalisme insidieux » de J. Turmel. Il croit devoir ressusciter la figure d'Oxenham († 1888), anglican converti, dont l'œuvre [6], jadis fort discutée, trouve ici un critique indulgent. D'autres études partielles (K. Staab, J. Chaine, J.-B. Aufhauser, Em. Scheller) sont brièvement signalées, suivies de deux appendices précisant, sur les prétendus droits du démon, la doctrine de S. Irénée et de S. Grégoire de Nysse.

Les théologiens anglicans se rapprochent de la tradition catholique. R. en fournit plusieurs exemples : J. K. Mazley, L. N. Grensted, R. S. Franks, R. Mackintosh. Une place est faite aux « témoignages collectifs » : en 1926, le dogme de la Rédemption fut réparti en dix leçons confiées à autant de théologiens par le P. C. Lattey, S. J. ; en 1929, quatorze anglicans se partagèrent l'exposé de la doctrine de la Rédemption sous la direction du Dr Grensted ; enfin l'assemblée des théologiens luthériens d'Allemagne, à Francfort-sur-Mein (1928) fut l'occasion d'un travail analogue, dont l'animateur fut le Dr E. Pfennigsdorf, de Bonn.

L'orthodoxie russe ne pouvait être oubliée. L'auteur donne un intéressant aperçu en s'inspirant principalement de la thèse de N. Ladomerszky, *Une histoire orthodoxe du dogme de la Rédemption*, étude sur l'exposé du russe J. Orfanitsky (Paris, 1937), thèse suivie de l'ouvrage : *Le dogme de la Rédemption dans la théologie russe*, œuvre de Pierre Svietlov (Paris, 1940). R. y ajoute le fruit de ses études personnelles et montre les déviations regrettables auxquelles est exposée présentement la théologie russe.

2. — Les « Problèmes de théologie positive », en un premier chapitre (inédit) amènent l'auteur à se demander si l'accusation portée par « les historiens les mieux qualifiés » contre les Pélagiens est vrai-

[5] Jean Rivière, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*. — In-8 de xx-550 p., 800 fr. Albi, 1948, chez M. le chan. Lombard, aumônier du Bon-Sauveur.

[6] Henry Natcombe Oxenham, M. A., *The catholic doctrine of the atonement*, Londres, 1869. — Trad. fr. par J. Bruneau, *Histoire du dogme de la Rédemption*, Paris, 1909. L'étude sur Oxenham semble inédite.

ment fondée. Leur conception de la grâce les a-t-elle mis en opposition plus ou moins formelle avec la doctrine catholique de la Rédemption ?

Cette allégation ne tient pas devant les faits. Entre les historiens qui imputent à Pélage de ramener toute la valeur de l'œuvre du Christ à celle d'un exemple et celui qui a plaidé son innocence contre ses nouveaux dénonciateurs, c'est à ce dernier qu'un examen non moins impartial et plus complet du cas donne entièrement raison (p. 132)

Débordant quelque peu le domaine du dogme de la Rédemption, R. voit dans la thèse de J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Paris, Gabalda, 1939) des « élargissements aux perspectives accoutumées de la Rédemption et des éclaircissements... sur leurs mutuels rapports » (p. 134). Mais, revenant bientôt à un thème favori, notre auteur s'en prend, avec la vivacité dont il est coutumier, aux théologiens qui n'interprètent pas dans sa perspective l' « expiation pénale », par laquelle tant de Pères ont cherché à expliquer le mystère de la Rédemption. Ouvrant un « dossier de l'expiation pénale », R. veut démontrer au P. d'Alès, mais surtout au P. Christian Pesch qu'il n'a rien ignoré des textes qu'on lui objecte et que seul il a su en dégager le sens véritable. Les deux idées de « sacrifice expiatoire » et de « substitution pénale » résument les divers et nombreux développements partiels consacrés par les Pères à la doctrine de la Rédemption ; mais

pour l'historien qui a quelque souci d'établir la continuité de la pensée catholique, il reste à se demander si ces « deux idées » sont synonymes ou si elles n'exprimeraient pas plutôt deux directions différentes où s'engeait une recherche théologique encore imparfaite et dont l'une devait plus tard primer l'autre (p. 155)... La question n'est pas d'établir la réalité d'une expiation que personne ne conteste et n'a jamais contestée, mais bien d'en marquer la signification précise et la place relative dans une systématisation cohérente de la Rédemption (p. 159).

L'enquête positive se poursuit à travers les controverses suscitées chez les auteurs contemporains au sujet des grands scolastiques : S. Anselme (Dom Ricard, O. S. B.) ; S. Thomas d'Aquin (Louis Hardy, *Bulletin thomiste* 1937, p. 85-91, P. Synave, Fr. Munier) ; Alexandre de Halès (Franks) ; S. Bonaventure (R. Guardini, Imlé-Kaup, Silic, Benesheim); Scot (Déodat-Marie de Basly).

Mais l'érudition récente apporte des matériaux nouveaux à des thèmes anciens. La pensée de Théodore de Mopsueste est en voie de reconstruction, grâce aux travaux de J.-B. Chabot, de X. Ducros, du P. Vosté, de R. Devreesse, d'E. Amann. Il faut en dire autant de celle de Nestorius, étudiée dans les œuvres authentiques, puis dans les œuvres simplement probables de cet auteur. R. marque bien les deux traits saillants de la sotériologie antiochienne : à l'extérieur, descriptions dramatisées où la lutte entre le démon et le Christ prend les allures d'une épopée ; à l'intérieur de l'économie rédemptrice, souci d'y faire entrer la revendication d'une certaine « justice » envers Satan. Pour Amphiloque, dont une homélie découverte dans la bibliothèque de Munich nous livre la pensée sotériologique, la lutte entre le démon et le Christ semble être surtout une affaire de force.

Les récents travaux de Dom Morin ont mis en relief la grande figure de S. Césaire d'Arles. L'édition des *Sermones sive Admonitiones* de l'évêque d'Arles fournissent à R. la matière d'une étude (parue en 1943 dans le *Bull. de Litt. eccl.*). S. Césaire y apparaît « comme un témoin aussi loyal que représentatif de la sotériologie patristique, avec la fermeté de la foi qui en fait la base et la gaucherie de ses premières tentatives quand il s'agit de l'expliquer » (p. 240).

Les « matériaux de l'érudition récente » concernent également l'époque médiévale : écoles d'Anselme de Laon, d'Abélard, d'Anselme de Cantorbéry. Ici apparaissent les catégories nouvelles de « mérite » et de « satisfaction » que les auteurs s'efforcent de souder à la notion traditionnelle de « sacrifice expiatoire ».

La seconde partie de l'ouvrage posthume de J. R. se clôt par un chapitre sur « un débat d'école au XVII^e siècle sur la satisfaction du Christ ». Il s'agissait de porter un jugement doctrinal sur un texte de Malebranche [7], dont un disciple de ce philosophe, Dom Lamy, avait pris la défense [8]. Une controverse s'était engagée à ce sujet, et Bossuet fut appelé à l'arbitrer. La théologie de la Rédemption y gagna du moins que l'évêque de Meaux lui apportât sa contribution : Dom Lamy voulait justifier l'assertion contestée en démontrant rationnellement « la nécessité de l'Incarnation pour procurer à la justice de Dieu une satisfaction dont il n'était pas possible qu'elle se passât. » Thèse « inouïe dans l'Eglise » déclare Bossuet [9], qui y découvre trois erreurs :

La première, que Dieu ne puisse pas laisser les hommes dans la masse de perdition ; la seconde, qu'il ait besoin de la satisfaction infinie de Jésus-Christ pour les damnés, sans qu'on en puisse excepter les démons... ; la troisième, où l'on veut venir par les deux autres, que, supposé le péché... Dieu soit autant nécessité d'incarner son Fils que de s'aimer lui-même, en sorte que l'œuvre de la plus grande miséricorde et de l'amour le plus gratuit soit en même temps l'œuvre de la plus grande et de la plus inévitable nécessité (p. 487-89).

Quant à la proposition de Malebranche, défendue par D. Lamy, Bossuet la condamne en quelques mots très nets :

Quand l'auteur se voudra réduire à soutenir seulement que Dieu, pour l'amour de Jésus-Christ, punit les damnés et même, si l'on veut, les démons au-dessous de leurs mérites, selon mes lumières présentes, je ne m'y opposerai pas. Mais j'espère aussi qu'il voudra bien corriger cette proposition que *les satisfactions de Jésus-Christ soient un supplément de celle des damnés*. Car ce titre de *supplément* est dur et odieux pour deux raisons : l'une que c'est mal parler de la satisfaction de Jésus-Christ, qui pourrait acquitter la dette entière, de la faire considérer comme un supplément ; l'autre est... que .. ce qui est regardé comme un supplément ne fait qu'un seul et même paiement total avec la somme dont il supplée le défaut (p. 480).

Le théologien ne saurait ignorer cette controverse et la contribution importante qu'y apporta Bossuet.

[7] Dans la *Recherche de la vérité*, Malebranche affirmait que « Jésus-Christ supplée ou ajoute à la satisfaction que les damnés font à la justice divine pour leurs péchés ».

[8] Dom Lamy avait composé sur ce point un recueil documentaire : *Histoire d'une contestation excitée depuis peu sur les satisfactions de Jésus-Christ*, recueil perdu mais dont la teneur est analysée par Dom Tassin dans son *Histoire littéraire des Bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770.

[9] Les textes de Bossuet sont cités d'après l'édition Urbain-Lévesque, *Correspondance*, t. III (Paris, 1910).

3. — Les « Problèmes de théologie systématique » amènent Rivière à la considération du dogme lui-même.

Dès 1923, il réfutait les positions de la science incroyante, celle de Loisy rattachant l'économie de la Rédemption et du salut à l'influence des milieux grecs ; celle d'Israël Lévi découvrant l'origine du dogme chrétien en plein cœur d'Israël [10]. Se plaçant sur le terrain de l'histoire et de la psychologie, le théologien catholique allemand, E. Krebs, publiait deux ouvrages [1] qui « restent encore aujourd'hui comme un témoignage de ce que la science catholique a devant elle, en ce moment, d'obligations et de moyens » :

L'universelle aspiration au salut, l'insuffisance des systèmes humains, la transcendante perfection de la doctrine révélée : tous ces points qui constituent l'ossature essentielle d'une apologétique rationnelle de la foi au Christ Sauveur sont bien mis en évidence par le livre de M. Krebs. Bien entendu, il ne saurait être question d'une démonstration proprement dite ; il faut admettre au préalable l'autorité de la révélation chrétienne pour en trouver dans ces faits une préparation ou un *confirmatur* (p. 315).

Cette révélation, les sources bibliques nous la donnent. R. en fait l'exposé succinct en analysant et critiquant, pour l'A. T., les idées du P. Médebielle [2] ; en se référant, pour le N. T., à la « remarquable thèse » de M. Van Crombrugge, *De soteriologiæ christianæ primis fontibus* (Louvain, 1907). aux travaux du P. Vosté [3] et, en ce qui concerne spécialement S. Paul, à la thèse lovanienne de Rudolph Bandas, *The master-idea of saint Paul's Epistles on the Redemption* (Bruges, 1925) [4].

L' « exposition doctrinale » de la théologie catholique a suscité des œuvres de vulgarisation de type ou analytique (Hugon, Laminne) ou synthétique (Rivière lui-même, Richard). Mais il y eut également des œuvres d'école. L'auteur a spécialement ici en vue les traités latins des PP. d'Alès et Galtier. Les deux manuels sont minutieusement analysés, confrontés, discutés (p. 356-380). Tandis que les catholiques voient dans la Rédemption un dogme de foi défini par l'Eglise, les protestants sont obligés d'en acquérir la conviction personnelle. Et celle-ci, s'engageant de plus en plus dans la voie de l'expérience religieuse et de la justification par la foi, s'est extériorisée en une littérature de circonstance, copieuse et touffue. R. a eu la patience d'en dresser le bilan et d'en esquisser les traits essentiels. Théologie protestante orthodoxe de Babut, Monnier, Gindraux (en langue française), de Denney, Snowden (en langue anglaise), de Steffen et Jelke (en langue allemande). Attitude éclectique du protestantisme libéral, surtout avec Ménégoz.

Le dogme de la Rédemption appelle une apologétique. Laissant de côté les préventions de l'incroyance (p. 416 - 444), R. formule un jugement nuancé et en somme assez sévère sur les essais et la synthèse finale de M. Blondel. L'*Ami* en a déjà donné un résumé en 1947, p. 786, note 2. La notion de l'œuvre rédemptrice est apparue enfin à l'auteur sous une double forme de thomisme : thomisme anselmisant du P. Sertillanges, thomisme divergent du P. Augier.

La littérature spirituelle apporte un appoint concret au dogme de la rédemption soit chez les catholiques, soit chez les anglicans. C'est un tour d'horizon pieux qui clôt avantageusement le volume.

Cette analyse montre toutes les richesses contenues dans l'ouvrage posthume du regretté professeur de Strasbourg. Ces richesses apologétiques et doctrinales laissent transparaître la physionomie de l'auteur, telle que nous l'avons connue. M. Rivière était et se savait le théologien de la Rédemption. Conscient de sa valeur, il réagissait vivement à la moindre contradiction et la controverse, sous sa plume, se faisait parfois mordante. Attitude qu'excusaient son grand savoir et son érudition jamais prise en défaut. Mais finalement on est obligé de convenir que sa pensée a le droit de s'affirmer et les innombrables études, dont il a su, dans ce dernier volume, composer une synthèse vivante et ordonnée, montrent bien la place considérable que Jean Rivière a occupée dans le monde de la pensée chrétienne [5].

A. Michel.

[10] Israël Lévi. *Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus*, dans *Revue des études juives*, t. LXIV (1915), p. 161-184.

[1] Engelbert Krebs, *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Frib.-en-B., 1910 ; *Heiland und Erlœsung*, Frib.-en-B., 1914.

[2] Alexis Médebielle, *L'expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, t. I, *L'Ancien Testament*, Rome, 1924 ; cf. du même auteur, *Expiation* (D. B. Suppl.).

[3] J.-M. Vosté, O. P., *Studia theologiæ biblicæ N. T.*, t. III : *De passione et morte Jesu Christi*, Rome-Paris, 1937.

[4] R. fait observer ici que « les grandes synthèses d'E. Tobac et du P. Prat n'ont pas encore été dépassées. Elles sont confrontées dans *Le dogme de la Rédemption*, études critiques *et documents*, p. 18-58. L'auteur expédie en quelques lignes — et avec une certaine injustice — la notion paulinienne d'expiation, telle que l'expose le P. Médebielle dans le *Supplément du Dict. de la Bible*, et critique avec une certaine bienveillance — mais critique néanmoins — la thèse du protestant Beach Carré, *Paul's doctrine of redemption*, New-York, 1914.

[5] *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine* débute par une *bibliographie critique* (p. V-XIV), indispensable au théologien. Il se clôt par une *table des noms d'auteurs cités* (p. 535-542) et la *Table des matières* (p. 543-549).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A supposer que l'hypothèse de l'évolution soit conforme à la réalité, comment expliquer l'existence des dons préternaturels accordés à nos premiers parents avant la chute ? Il paraît étrange que Dieu les soustraie aux lois ordinaires de la nature, spécialement pour la question de la souffrance.

Au cours d'une conversation remontant à plusieurs années, un savant Père jésuite, bien connu, m'a soutenu fermement qu'il n'y avait aucune définition de l'Eglise a ce sujet. De fait, en feuilletant Denzinger-Bannwart, je ne suis tombé sur aucune « définition ». Qu'en est-il ? Est-il permis de croire, comme il me le disait, que dans l'hypothèse où les hommes n'auraient pas péché, ils auraient pu jouir de ces dons au terme de leur évolution ? (Il me citait à l'appui de cette théorie certains Pères de l'Eglise, notamment S. Grégoire de Nysse et Origène).

R. — 1° Il faut s'entendre d'abord sur le sens de cette évolution et son application aux êtres. Dans un premier article (*Ami*, 1947, p. 687), nous avons exposé objectivement le problème du transformisme, principalement au point de vue scienti-

fique. Actuellement, la théorie de la « mutation brusque » donne une orientation nouvelle à l'évolution ; nous sommes loin de Darwin, fort heureusement, et cette conception laisse intacte la doctrine catholique de la création.

Suffit-il toutefois d'admettre une seule intervention divine au principe même de l'être créé, quelles que soient les modalités de ses transformations successives ? Ne faut-il pas également trouver l'intervention divine à chaque mutation faisant passer l'être vivant d'un degré inférieur à un degré supérieur ? Ces questions peuvent se poser. Mais ici, directement, ne nous intéresse que la question de l'intervention divine dans l'apparition de l'être humain. La Commission Biblique ne nous permet pas de douter d'une telle intervention. On doit toujours avoir présente à l'esprit sa réponse du 30 juin 1909 : « on ne peut révoquer en doute *le sens littéral historique*... en ce qui concerne : la création de toutes choses faite par Dieu au commencement du temps ; la *création spéciale* de l'homme, la formation de la première femme tirée du premier homme, l'*unité du genre humain*, la félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité, etc. » Dans l'hypothèse évolutionniste, la « création spéciale » de l'homme s'explique par l'intervention spéciale de Dieu infusant l'âme spirituelle dans un corps préexistant, mais qui reçoit, par le fait même, la disposition ultime nécessaire à son information par l'âme : « Une évolution des espèces qui tient compte de la différence essentielle qui existe entre l'animal, même le plus perfectionné, et l'homme, doué de cette intelligence qui le constitue en ressemblance avec Dieu n'est point contraire au dogme chrétien, *pourvu qu'elle laisse place à l'action de Dieu* qui a, en fait, créé l'homme en lui donnant une âme spirituelle » (J. Chaine, *Le livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 46). La science pourra peut-être constater l'ascension de l'être vivant jusqu'à l'intelligence et la liberté ; la révélation nous donne le pourquoi du passage de la vie animale à la vie intellectuelle.

2° Ce passage s'est-il effectué sur un seul couple primitif ou sur plusieurs ? Monogénisme ou polygénisme ? Dans l'article de 1947, nous avons fait remarquer, avec M. Cuénot, que la néoténie pouvait porter uniquement sur un couple privilégié sans que la science puisse s'offusquer de cette hypothèse. Mais certains auteurs préfèrent envisager l'hypothèse polygéniste. Cette hypothèse peut-elle s'accorder avec le dogme catholique ?

Nous avons entendu tout à l'heure la Commission Biblique interdisant de révoquer en doute « l'unité du genre humain ». Commentant cette décision, MM. Cruveilhier et Pirot déclarent que « l'Eglise a toujours considéré l'unité du genre humain comme un fait dogmatique dont l'historicité était nécessaire à ses doctrines sur le péché originel, sur la grâce, sur la rédemption, etc. » (*Suppl. Dict. Bible*, t. III, col. 603-4). Récemment, nous avons nous-même étudié le problème du polygénisme en face du dogme catholique (voir *Ami*, 1949, p. 456-461). La conclusion de cette étude apparaît très nette : la théologie ne peut que rejeter l'hypothèse polygéniste comme inconciliable avec le dogme du péché originel ; et, au point de vue scientifique, le P. Carles a conclu, avec d'autres savants, « qu'il n'existe pas de raison sérieuse d'abandonner la vieille position monogéniste, plus solide aujourd'hui que jamais. »

A cette position — que certains estiment trop timide, mais qui est (on a pu le constater dans notre article) celle des théologiens romains — certains « théologiens » ont objecté l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, la lettre du P. Vosté au cardinal Suhard sur les « genres littéraires » qui ne « contiennent pas l'histoire au sens moderne du mot ». — Ni le souci des genres littéraires, ni la façon dont s'exprimaient les peuples orientaux ne peuvent nous faire douter « des vérités fondamentales présupposées à l'économie du salut » (*Lettre* du P. Vosté). Quelle que soit la façon dont l'histoire en est présentée, ces vérités ne sauraient être révoquées en doute et S. S. Pie XII lui-même a insisté à deux reprises sur l'origine monogéniste du genre humain (*Ami*, 2 oct. 1947, p. 695 ; 21 juillet 1949 p. 454-55).

Quant à l'opinion formulée par le P.A.-M. Dubarle et que nous avons relatée avec déférence (1947, p. 692), elle n'engage que son auteur, lequel a simplement voulu « ne pas fermer la porte complètement au nom de l'Ecriture à l'hypothèse polygéniste » (*Ami*, 1949, p. 461, note 2). On aurait donc tort de tabler sur l'*Imprimatur* dont est revêtu *Les Sages d'Israël*, pour présenter cet ouvrage comme approuvé par Rome, et surtout comme exprimant, sur le polygénisme, une doctrine ferme qui n'est pas dans l'intention de son auteur.

3° Cela dit, il ne répugne nullement à l'hypothèse évolutionniste — laquelle, pour être orthodoxe, implique une intervention positive de Dieu au moment de la création du premier homme — que, Dieu intervenant pour la justice originelle comme il est intervenu pour l'infusion de l'âme, nos premiers parents aient pu recevoir, avec le don surnaturel de la grâce, les dons préternaturels.

L'immunité de la *concupiscence* et *l'immortalité conditionnelle* ne présentent aucune difficulté. Ces dons sont facilement compatibles avec l'état de civilisation très primitive dans lequel les savants contemporains se plaisent à imaginer le premier homme. Quant au don de science, il faut y voir bien plutôt une faculté très vive d'assimilation et de compréhension des vérités nécessaires à la vie naturelle que dans une science très étendue et très développée. Dans l'ordre surnaturel, ce don permettait à Adam de posséder la connaissance des vérités religieuses et morales répondant à l'état en lequel il était constitué.

Enfin, dites-vous, « il paraît étrange que Dieu l'ait soustrait aux lois ordinaires de la nature, spécialement pour la question de la souffrance ». Dans le numéro du 26 mai 1949, nous avons admis une certaine « passibilité » de la nature humaine, même dans l'état d'innocence. C'est vraisemblablement suffisant pour répondre aux exigences des lois *ordinaires* de la nature.

Au fond, la difficulté qu'on nous soumet provient d'un rationalisme sous-jacent qu'on voudrait accommoder avec l'enseignement de l'Eglise, lequel présuppose des interventions surnaturelles de Dieu. La meilleure preuve de ce rationalisme, c'est qu'on admettrait volontiers une longue évolution de l'humanité, parvenant à son état de perfectionnement

à la suite de cette évolution sans aucune intervention divine. En ce cas, faudra-t-il nier l'intervention divine dans l'Incarnation, dans l'Immaculée Conception et, plus normalement, dans la création de chaque âme au moment de son infusion ? Si l'on veut être logique, il faut aller jusque là.

4° Il est bien vrai que S. Grégoire de Nysse et Origène ont écrit dans un certain sens évolutionniste. Et l'on pourrait ajouter S. Augustin. Mais aucun de ces Pères n'a révoqué en doute la création immédiate de l'homme par Dieu. Pour Origène, l'homme est un esprit déchu en raison d'une culpabilité antérieure et uni à un corps. L'évolutionnisme du grand alexandrin concerne le retour de toutes créatures vers Dieu et il est surtout d'ordre moral. S. Grégoire de Nysse, tout en admettant une sorte d'évolution dans la production et la séparation des êtres créés, fait exception pour l'homme (*De hominis opificio*, c. 3 ; P. G., 235). Enfin la théorie des « raisons séminales » de S. Augustin est trop connue pour qu'il soit utile d'insister.

5° Le « savant père jésuite » s'est trompé en soutenant qu'aucune définition de l'Eglise n'était survenue pour les dons préternaturels. Expressément, l'immortalité conditionnelle du premier homme a été définie par le concile de Carthage de 418 et par le concile de Trente.

Concile de Carthage, can. 1 :

« Quiconque dit qu'Adam *a été créé mortel*, en sorte que, pécheur ou non, il serait mort ; qu'ainsi *sa mort n'a pas été le salaire du péché*, mais une nécessité de la nature, qu'il soit anathème ». (Denz-Bann., n. 101).

Concile de Trente, sess. v, can. 2 :

« Si quelqu'un soutient que la prévarication d'Adam n'a été préjudiciable qu'à lui seul et non pas à sa postérité et que ce n'a été que pour lui et non pas aussi pour nous qu'il a perdu la justice et la sainteté qu'il avait reçues et dont il fut déchu ; ou qu'étant souillé personnellement par le péché de désobéissance, il n'a transmis à tout le genre humain que *la mort et les peines du corps*, et non pas le péché qui est la mort de l'âme ; qu'il soit anathème, puisque c'est contredire à l'Apôtre qui dit : « Le péché est entré dans le monde par un seul homme *et la mort par le péché*, et ainsi la mort est passée dans tous les hommes, tous ayant péché en un seul » (Denz.-Bann., n. 789 ; cf. conc. d'Orange, can. 2, n. 175).

Le concile d'Orange, auquel on vient de faire allusion, déclare, can. 1, que « le corps, par le péché d'Adam, a été rendu sujet à la corruption » (Denz.-Bann., n. 174).

Aucun doute que l'immortalité conditionnelle du premier homme soit un article de foi définie.

En ce qui concerne l'intégrité ou immunité de la concupiscence, il n'existe aucune définition directe et explicite. Néanmoins aucun doute n'est possible : la concupiscence est la suite du péché originel. Le concile de Trente le déclare expressément :

« Cette concupiscence, que l'Apôtre appelle quelquefois péché, n'a jamais été entendue par l'Eglise catholique comme un véritable péché dans les personnes baptisées ; mais qu'elle n'a été appelée du nom de péché que parce qu'*elle est un effet du péché* et porte au péché. Si quelqu'un est d'un sentiment contraire, qu'il soit anathème ». (Sess. v, can. 5, n. 792).

Le P. Boyer, S. J., professeur à l'Université Grégorienne, enseigne que l'existence du don d'intégrité et du don d'immortalité chez nos premiers parents est *de fide definita* (*De Deo creante et elevante*, Rome, 1948, p. 263, 283). En ce qui concerne le don d'intégrité, d'autres auteurs se contentent de la note *theologice certum* (Garrigou-Lagrange, *De Deo Trino et Creatore*, Turin-Paris, 1943, p. 426).

Pour les deux autres dons préternaturels, préservation des souffrances et science, le magistère de l'Eglise est plus discret. Toutefois, le concile de Trente, reprenant une expression du II^{e} concile d'Orange (can. 1) définit que « par cette offense et cette prévarication, Adam, *selon le corps et selon l'âme, a été changé en un état pire* » (sess. v, can. 1, Denz.-Bann., n. 788). La plupart des auteurs estiment qu'il y aurait au moins témérité à nier l'existence de ces dons en Adam. Daffara donne au don de science la note « doctrine commune chez les théologiens » (*De peccato originali et De Verbo incarnato*, 1948, p. 23). Même note chez Parente (*De Creatione universali*, 1946, p. 130). L'immunité à l'égard de la douleur est cataloguée « certitude théologique » par Tanquerey-Bord (t. II, 1936, n. 870). Théologiquement certaines pour Hervé, l'immunité de la douleur et la science (t. II, 1938, n. 383). Nous n'interrogeons que les auteurs les plus récents.

En terminant, rappelons que l'adhésion à une vérité doctrinale n'est pas commandée uniquement par une définition du magistère extraordinaire. Le consentement des théologiens est aussi un « lieu théologique ».

A. Michel.

Q. — Est-il possible de concevoir, en droit canonique, des vicaires coopérateurs attachés à *plusieurs* paroisses ?

La question se pose fréquemment pour les curés qui ont, en plus de leur paroisse, une ou plusieurs annexes (ou dessertes) dont ils sont vicaires-économes.

Le canon 460 dit qu'il ne doit y avoir qu'un curé pour une paroisse et une paroisse (en titre) pour un curé. Mais il ne dit rien des vicaires.

De même, le canon 476, 2° prévoit des vicaires *pro universa parœcia* ou bien *pro determinata parœciæ parte* (que cette portion soit « territoriale » ou constituée par des « personnes » de nationalités ou langues diverses). Mais il n'envisage pas le cas de plusieurs paroisses. *Quid ?*

Pour la juridiction *pénitentielle*, la question a moins d'importance, car, pratiquement, le pouvoir d'absoudre des vicaires est rarement limité à la paroisse à laquelle ils sont attachés : le plus souvent il s'étend aux paroisses limitrophes, et même à toutes celles du canton ou doyenné. (Et pourtant, même dans ce cas, il n'est pas chimérique de rencontrer des curés qui sont vicaires-économes d'une paroisse limitrophe, située dans un *autre* doyenné ou archiprêtré. Quels seront, dans cette paroisse, les pouvoirs de confesser du vicaire coopérateur attaché à la paroisse principale ?)

Mais pour les *mariages*, il importerait d'avoir une doctrine ferme :

1° Les vicaires coopérateurs peuvent-ils être délégués *ad universitatem causarum* pour les mariages dans toutes paroisses dont le curé a la *charge* (en titre ou en administration) ?

2° Ou bien faut-il que *chacun* d'eux (s'ils sont plusieurs) soit affecté à *une* paroisse déterminée (par exemple l'un à la paroisse en titre, l'autre à la desserte) ?

3° Ou encore, est-il nécessaire de déléguer un vicaire nommément pour chaque mariage célébré en dehors de la paroisse principale où réside le curé ?

R. — La question ici posée est extrêmement importante et tout à fait pratique. Très souvent l'attention des curies diocésaines a été attirée, à ce

propos, sur la rédaction ambiguë ou déficiente des « titres » de nomination ou des articles des Statuts.

Ces textes, dans beaucoup de cas, délèguent les vicaires « *ad universitatem causarum* » en matière matrimoniale mais seulement « pour *la* paroisse à laquelle ils sont attachés... » Or, lorsque le curé est, en même temps, vicaire-économe d'une ou de plusieurs paroisses voisines, ce sont précisément ces paroisses dont le soin incombe *pratiquement* aux vicaires, sans que leur juridiction matrimoniale soit bien fixée (puisqu'il n'en est pas question dans les textes officiels). Si le curé ne prend pas la précaution de les déléguer pour chaque mariage, la validité des mariages célébrés par ces vicaires *dans une paroisse où ils n'ont pas cette qualité*, est plus que douteuse ; elle ne sera pas toujours suppléée par l'erreur commune.

Cela dit nous répondons :

1° Il ne nous apparaît nullement qu'il soit contraire au droit de constituer des vicaires coopérateurs pour *plusieurs paroisses : a*) le Code ne contient aucune prohibition à ce sujet ; *b*) il est dit (can. 476, § 6) que ce vicaire doit aider son curé dans « tout le ministère paroissial » ; or ce ministère s'étend aussi aux « dessertes » ; *c*) en outre, les droits, pouvoirs et obligations du vicaire dépendent de ses lettres de nomination et aussi de la délégation du curé (*ibid.*) ; rien n'empêche donc l'Ordinaire d'étendre ses pouvoirs aux paroisses dont le curé a l'administration ; *d*) il nous semble que si le curé peut être vicaire-économe de plusieurs paroisses (can. 466, § 2), dont il a la « pleine charge » (can. 473), *a fortiori* le vicaire coopérateur (qui n'a que des responsabilités limitées) pourra-t-il être attaché à plusieurs paroisses, toujours en dépendance du curé.

On pourrait objecter : *a*) que le canon 476, § 2 ne parle que de la paroisse *au singulier* — mais les termes employés ne semblent pas s'opposer à une extension des attributions vicariales ; ils veulent dire seulement que ces attributions *peuvent* être réduites à une partie de la paroisse. *b*) Si le vicaire coopérateur est nommé pour plusieurs paroisses, il ne pourra pas se conformer à la loi de la résidence formulée au canon 476, § 5 ? — C'est vrai : il ne pourra résider simultanément dans chaque paroisse ; mais cette loi de la résidence est modérée « par les statuts diocésains, la coutume et surtout par les ordres de l'évêque ». Celui-ci donc peut lui fixer une résidence là où il le jugera plus opportun.

S'il restait un doute, ce doute ne pourrait être que « positif et probable ». Et l'Eglise suppléerait à la juridiction (douteuse ?) que le vicaire posséderait dans les paroisses de desserte (can. 209).

2° Lorsque, de par son titre de nomination, un vicaire coopérateur est affecté « aux paroisses administrées par son curé », il est *apte* à recevoir soit de ce dernier, soit de l'Ordinaire (par lettre de nomination ou par les Statuts) la délégation *ad universitatem causarum* en ce qui concerne le mariage dans les « dessertes ». (On notera que ce n'est là qu'une *aptitude*, can. 1096, et que cette délégation doit être faite expressément).

3° S'il y a plusieurs vicaires dans la paroisse, en même temps que plusieurs dessertes, rien n'empêche d'affecter (officiellement par une nomination régulière) tel vicaire à telle paroisse, tel autre à une autre. Mais cela n'est pas nécessaire. Nous avons l'analogie du canon 476, § 2, qui précise que le vicaire coopérateur peut être affecté à l'ensemble de la paroisse, ou seulement à une partie de celle-ci.

4° La délégation expresse d'un vicaire déterminé pour un mariage déterminé, dans les paroisses-dessertes, ne sera nécessaire que si l'ensemble des vicaires n'ont pas reçu (de par leur titre) une affectation à l'*ensemble des paroisses* et, *en même temps* une « délégation générale » (prévue au canon 1096) pour *tous les mariages*, c'est-à-dire « *ad universitatem causarum* ».

A. B.

Q. — Que pense l'*Ami* de l'administration de la Confirmation par un ministre *extraordinaire* dans les trois cas suivants :

1° X., curé-doyen, délègue un jour son premier vicaire pour confirmer à sa place un enfant de sa paroisse en danger de mort ?

2° Y., curé d'une petite paroisse, ne juge pas requise pour la validité la *forme de croix* donnée à l'onction avec le saint Chrême ?

3° Z., aumônier, n'use pas de l'indult *ad annum*, lui permettant de confirmer, en danger de mort, les enfants baptisés et âgés de *moins de 7 ans*, qui se trouvent dans son hôpital. Le curé ne peut ordinairement arriver à temps ; l'évêque est trop éloigné. Beaucoup de ces petits meurent sans avoir reçu la Confirmation ?

R. — Ad I. — Confirmation *invalide*. « Le pouvoir d'ordre ne se délègue pas, à moins que le droit ou l'indult ne l'accorde expressément », can. 210. Or le décret *Spiritus Sancti* ne contient rien de semblable.

Ad II. — Le curé Y. n'est pas le seul à *penser* que peut-être l'onction *en forme de croix* n'est pas requise pour la validité des sacrements (cf. Cappello, *De sacramentis*, t. I, n. 192, 3°). Certains auteurs sont plus exigeants (M. Conte a Coronata, Augustine...). Le Code dit simplement que le sacrement doit être administré « *per impositionem manus cum unctione chrismatis in fronte...* », sans préciser davantage (can. 780).

Mais, quoi qu'il en soit de *l'opinion* des auteurs, il est certain que Y. pèche gravement si, *dans la pratique*, il n'observe pas les prescriptions du Pontifical ou du Rituel spécial, qui tous deux imposent l'onction en forme de croix. Il y a là un mépris d'une loi de l'Eglise (renouvelée tout récemment), en même temps qu'un risque (très léger il est vrai) d'exposer le sacrement à la nullité.

Ad III. — L'aumônier Z. se souviendra que le pouvoir indultaire dont il jouit ne lui a pas été accordé pour son avantage propre (comme une faveur ou un privilège « personnel », dont il serait libre d'user ou de ne pas user), mais pour l'utilité et le bien d'autrui.

Nous taxerons sa négligence de « grave », plus peut-être par le mépris qu'elle manifeste d'une intention ou volonté formelle de l'Eglise, qu'en raison de l'obligation stricte qu'il aurait d'administrer un sacrement « non nécessaire au salut ». Le devoir du ministre de conférer la confirmation ne saurait être plus urgent que l'obligation pour les fidèles de la recevoir : or le canon 1021 précise à propos des futurs mariés, *si id possint sine gravi incommodo* On n'en saurait conclure que « l'obligation soit

grave » dit de Smet, *De matr.*, n° 191, p. 159. L'instruction *Sacrosanctum* de 1941 n'a pas urgé davantage. Cfr. Vittrant, *Théol. mor.*, n. 966 ; Jone, *Théol. mor.*, n. 665.

A. B.

Q. — Nos Statuts diocésains prévoient que le curé « nommé à une paroisse n'entre en possession de ses droits et pouvoirs *qu'après* la démission ou l'installation dans une autre paroisse *de son prédécesseur*. »

1° Peut-on dire qu'est *invalide* l'installation canonique d'un curé faite *avant* l'installation dans une autre paroisse ou la démission de son prédécesseur ; — ou bien que cette installation jouit d'une certaine reviviscence, l'*obex* étant disparu, de sorte qu'il n'y a pas à la recommencer ?

2° Doit-on considérer comme *invalides* les mariages célébrés par le curé ainsi démuni de pouvoirs tant que son prédécesseur n'est pas installé ; — ou bien peut-on considérer le curé comme le « curateur » prévu au canon 472, 2° ?

3° Peut-on invoquer en faveur de ces mariages *l'erreur commune ?*

R. — Nous *supposerons*, dans notre réponse, que le mot « installation » désigne la « prise de possession canonique » ou « envoi en possession » ; elle seule est requise, étant, pour le curé, au point de départ de l'acquisition de la juridiction *ordinaire* (c'est-à-dire attachée par le droit à sa charge), qu'il possède au for interne — et de la *potestas domestica seu œconomica*, qu'il possède au for externe. Cfr. can. 1095, § 1, 1° ; 1443 et 1444 [1].

Selon le texte de vos Statuts, l'intention du législateur diocésain paraît être : *a*) de vouloir conserver *au curé transféré* à un nouveau poste, ses pouvoirs sur son ancienne paroisse *jusqu'à ce qu'il* ait « pris possession » de sa nouvelle charge. En ce cas, il serait *prudent* de prévoir, dans une nouvelle rédaction de la loi diocésaine, une incise spécifiant que « les pouvoirs du curé transféré cesseront *plus tôt*, si son successeur prend possession de la paroisse ». On éviterait ainsi l'inconvénient que vous signalez et qui crée des incertitudes au sujet des droits et pouvoirs du successeur. *b*) Le législateur diocésain a voulu, d'autre part, éviter la coexistence d'un double pouvoir curial dans la même paroisse, selon la norme du canon 460, § 2.

Nous plaçant dans l'hypothèse formulée par notre consultant, nous répondons :

1° En s'en tenant à la seule rédaction des Statuts diocésains, il ne semble pas que le *rite canonique* de la « prise de possession » (*vulgo* installation) soit frappé de nullité, au point qu'il faille le renouveler *ad validitatem :* cela n'est pas dit dans la loi, donc l'irritation ne saurait être présumée (can. 11). Mais il va de soi (d'après le texte cité des Statuts) que les *droits et pouvoirs* du nouveau curé sont « suspendus » jusqu'à disparition de l'*obex*, c'est-à-dire jusqu'à « l'installation » du prédécesseur dans son nouveau poste.

[1] Nous avons dit ailleurs, et nous répétons ici, l'avantage qu'il y a d'employer les termes dont se sert le Code. Le mot *installation* prête à équivoque, car en beaucoup de régions il désigne la cérémonie *extérieure et solennelle* (aux rites plutôt liturgiques) qui introduisent (ou intronisent) le curé dans sa paroisse, mais dont tous les détails ne sont pas *nécessairement* exigés pour la « prise de possession canonique », laquelle est seule requise et peut être faite même de façon privée suivant le mode prévu par l'Ordinaire.

2° Il n'est pas possible de considérer ce curé « en suspens » comme le « curateur provisoire » prévu au canon 472, 2°, attendu que *la paroise n'est pas véritablement vacante*, comme le prévoit le dit canon : si elle était vacante, il n'y aurait aucune raison de laisser en suspens les droits et pouvoirs du successeur. Or il appert que l'Ordinaire tient à *conserver* ces droits et pouvoirs au prédécesseur tant qu'il ne sera pas « établi » dans sa nouvelle charge.

3° C'est un beau cas où pourra se réaliser l'*erreur commune*, si (comme il est probable) la paroisse, ignorant les subtilités du droit diocésain, est convaincue qu'elle a un nouveau pasteur. Le titre « coloré » (dont l'existence n'est nullement nécessaire pour qu'il y ait erreur commune) sera ici un facteur puissant et efficace de cette erreur. Et, comme la fonction curiale n'est pas instituée en faveur d'un intérêt particulier, mais en vue du bien commun, toutes les conditions seront réalisées pour la suppléance de la juridiction. Les mariages en question seront donc certainement valides. C'est la doctrine de la Rote romaine : *Parochus putativus*, qua parochus, *valide matrimoniis assistit* (22 novembre 1927, *Decisiones*, p. 456).

A. B.

Q. — Pour la cérémonie de son mariage, une fiancée invite deux prêtres, un *parent* et un *ami*. Au curé de sa paroisse elle demande une double autorisation : pour l'un de recevoir le consentement, pour l'autre de célébrer la messe (et donner la bénédiction nuptiale). Le curé répond : « Invitez-les ; ils me rendront service, car ce jour j'ai précisément un autre mariage. Je leur *donnerai les pouvoirs*. » (Il pensait être présent au mariage).

Mais, au jour fixé, il est malade et ne peut se rendre à l'église. Le prêtre *ami* se présente chez lui la veille en disant qu'il a été invité pour bénir le mariage. Il rédige l'acte en présence du curé.

Le lendemain, avant la cérémonie, le prêtre *parent* arrivant à la sacristie revendique, comme tel, le droit de bénir le mariage et c'est lui qui, en fait, demandera le consentement. Pendant qu'il revêt les ornements, le prêtre, appelé pour le second mariage, va mettre le curé au courant de la situation. Un quart d'heure plus tard, une personne se présente de nouveau au curé pour l'avertir que c'est le prêtre *parent* qui fait le discours et va bénir le mariage : « Je le sais, répond le curé ; M. l'abbé N. vient de me prévenir. » Et le mariage fut ainsi célébré. On demande :

1° Le prêtre « *parent* » a-t-il été suffisamment délégué (can. 1096), pour une assistance *valide ?*

2° Dans la négative, le prêtre « *ami* » qui était présent au mariage et a entendu le consentement des fiancés, a-t-il pu, puisqu'il avait été légitimement délégué, assurer la validité du contrat (attendu que le prêtre n'est pas ministre, mais seulement *témoin autorisé* du sacrement de mariage) ?

R. — En dépit des complications qui entourent cet exposé, notre correspondant veut bien nous assurer qu'il s'agit d'un cas *réel*. Nous n'en doutons pas. Mais pour en fournir une solution adéquate, certains éléments nous font défaut, dont l'existence reste parfaitement contrôlable.

Nous donnerons une réponse nette pour ce qui est *certain*. Pour le reste, nous invitons notre consultant à vérifier sur place les données, que nous aurions aimé posséder.

I. — La validité de la délégation donnée au prêtre *ami* ne fait aucun doute. Elle était de tous points conforme aux exigences du canon 1096 : *a*) donnée

à un prêtre déterminé ; *b*) pour un mariage déterminé ; *c*) donnée *expressément*, et cela, même dans le cas où le curé se serait abstenu de prononcer une *parole* signifiant la délégation. Le fait de la « rédaction de l'acte en sa présence » *exprime* très suffisamment sa volonté de déléguer. Et l'on ne saurait objecter que, pendant cette rédaction, le déléguant a pu se comporter d'une façon purement *passive :* on fera difficilement croire qu'un prêtre étranger à la paroisse, ait pu, sans aucun mandat ni aucune indication *positive* (ne serait-ce que celle de l'endroit où il aurait à prendre le registre !... sans parler des renseignements à y inscrire...), rédiger un acte de mariage sous les yeux du curé.

II. — Il est non moins certain que la simple présence ou assistance passive de ce prêtre *ami* (même validement délégué) était incapable d'assurer la validité du mariage « célébré » et béni par le prêtre *parent.* Le canon 1095, § 1, 3° exige formellement que le curé (ou son délégué) *demande* et *reçoive* le consentement des contractants. Le prêtre *ami* a bien pu « percevoir » ce consentement (comme le font les simples témoins) ; ce n'est pas lui qui l'a demandé ni reçu.

III. — Impossible de faire valoir, en faveur de l'assistance du prêtre *parent* « l'erreur commune » prévue au canon 209. Celle-ci ne peut être invoquée que pour une « cause d'utilité publique » (Rote rom., *Decisiones*, 1927, p. 456) ou en raison « du bien *commun* » (Rote, 1936, p. 281). Or, dans notre cas, c'est seulement le bien *particulier* des deux époux qui était en cause. Il n'était pas possible que toute la communauté (paroissiale) ait à recourir au ministère de ce prêtre, délégué uniquement pour *ce* mariage [1].

IV. — Reste à savoir si le prêtre *parent* avait reçu une délégation *suffisante*.

1° Pour la *licéité* de son acte, certainement non ! (au moins d'après ce qui est exposé). Car il ressort du texte même de la consultation que le prêtre en question : *a*) ne s'est nullement préoccupé de demander (directement ou indirectement) au curé des « pouvoirs », lorsqu'il a revendiqué pour lui le « droit » (?) de faire le mariage. Et il lui était difficile, par surcroît, d'ignorer qu'un autre avait été délégué, attendu que l'acte, déjà rédigé, devait faire mention de cette délégation ; *b*) en outre, même dans le cas où le curé, averti à temps par un tiers, lui aurait *donné* la délégation nécessaire, on ne voit pas que cette « commission » lui ait été transmise. En usant d'une juridiction tout au plus « présumée » (et peut-être inexistante), il a agi avec une légèreté ou une ignorance l'une et l'autre gravement coupables.

2° Abordons la question épineuse de la *validité :*

a) D'une part, nous sommes certains que le curé a été averti *à temps* et de façon sûre (par deux messagers) de ce qui se passait, et en particulier de la substitution du prêtre-témoin.

b) Le nœud du problème est de savoir quelle fut *exactement* son attitude : 1° s'il s'est comporté *passivement,* sans rien dire ni rien faire, il n'y a pas eu délégation ; 2° si au contraire, par une parole, un geste, un signe il a *exprimé* sa volonté de donner au second prêtre les pouvoirs nécessaires, celui-ci a pu procéder validement, pourvu que la délégation lui ait été transmise de quelque manière.

Notons d'abord que la réponse faite au 2e messager : « Je le sais », bien qu'équivoque de sa nature, *semble,* dans le contexte des circonstances indiquer que « quelque chose » avait été réglé précédemment. C'est pourquoi nous eussions aimé qu'une double enquête fut faite : 1° d'abord auprès du *premier messager,* car il nous paraît invraisemblable qu'un curé parfaitement conscient de son devoir (et celui-ci nous est révélé « tel », puisque dès les premiers pourparlers il a répondu à la fiancée qu'il « donnerait les pouvoirs », et qu'il les a donnés effectivement au curé *ami*...), n'ait pas dit « quelque chose » ou fait un geste significatif... au prêtre venu l'avertir [2]. 2° Auprès du *curé* lui-même, pour avoir des précisions, non seulement sur ses paroles (nous connaissons celle qu'il a adressée au 2e messager), mais surtout sur ses *intentions* et sa volonté qui nous permettrait d'interpréter une réponse ambiguë : « Je le sais ! »

A supposer que cette enquête ne soit pas *possible* (curé décédé, messager introuvable, etc.) ou qu'elle aboutisse à des conclusions *négatives* (le curé *n'a pas délégué* le prêtre *parent ;* ou bien, s'il l'a délégué, cette délégation *ne lui a pas été transmise* avant la célébration du mariage) le mariage n'est pas valide faute de délégation expresse.

Il y aurait donc lieu de le « revalider » selon les exigences du canon 1137, ou bien de demander une *sanatio in radice*.

A. B.

Q. — Ernestine a légitimement épousé Paul. Au bout de quelques années, elle divorce, et, du vivant de son mari, elle contracte une union civile avec Pierre. Plus tard, Ernestine tombe gravement malade. Elle accepte de recevoir les sacrements. Mais le curé veut d'abord régulariser son mariage et, de sa propre autorité, il la dispense de l'empêchement de crime. En avait-il le droit ?

Un confrère a prétendu qu'un tel mariage n'était pas valide et qu'il fallait, au cas où Ernestine guérirait, demander dispense régulière et faire renouveler le consentement devant témoins, car elle n'était pas à toute extrémité.

De plus, avant d'unir matrimonialement Pierre et Ernestine, le curé n'aurait-il pas dû leur faire faire les rétractations que de droit ?

Qu'en pense l'*Ami ?*

1° Notre consultant suppose *évidemment* (bien qu'il ne le dise nulle part) que Paul, le 1er époux, est décédé. Car il ne faudrait pas que la préoccupation de dispenser de l'empêchement de crime (très réel), fasse oublier le *ligamen*, dont aucune puissance humaine ne saurait dispenser.

2° La validité de la dispense du *crimen*, accordée par le curé, dépend de deux éléments : 1) la *réalité* du péril de mort et, *en même temps,* 2) l'*impossibilité* de recourir à l'Ordinaire.

[1] On peut lire un cas analogue, résolu par l'*Ami*, 1958, p. 106.
Voir dans le même sens : Martin, *Le mariage*, 4e éd., cas 121, p. 375.

[2] D'après la Rote, 16 mai 1929 (*Decisiones*, t. XXI, p. 194-205) la délégation *expresse* (du canon 1096) exclut une autorisation « tacite, présumée, interprétative ou une pure tolérance ou ratification postérieure ». La délégation doit être *manifestée « scripto, verbis signisve aut factis vere concludentibus, quæ nempe demonstrent intentionem concedentis ».*

a) Il s'agit de savoir tout d'abord ce qu'il faut entendre par *maladie grave*. L'expression ne manque pas d'équivoque, bien qu'on la réserve généralement pour les cas où la vie du patient est en danger. D'après l'exposé, il semblerait que cette hypothèse soit réalisée, puisque le prêtre arrive et propose les « sacrements » ; vu la situation des pseudo-conjoints, il est peu probable que ce soient des sacrements « de dévotion ». On ne nous dit cependant pas que ce sont les « *derniers* sacrements » (en particulier l'extrême-onction), ce qui eût immédiatement clarifié le cas. Faisons donc des hypothèses.

b) Si les jours d'Ernestine se trouvaient *en danger*, il n'y avait qu'à appliquer les canons 1043-1044. Point n'était nécessaire que la malade fût « à toute extrémité ». (L'expression : *urgente mortis periculo* est « pratiquement » l'équivalente de : *in mortis periculo*).

c) Mais on n'oubliera pas que, même en face d'un péril de mort, le curé ne peut accorder de dispense (can. 144), *que si l'Ordinaire ne peut être atteint* « par lettre » (*per litteras*, dit la C.I.C., 12 novembre 1922) ; s'il n'avait à sa disposition, pour recourir à l'Ordinaire, que le téléphone ou le télégraphe, le curé pourrait user de son pouvoir de dispense validement et licitement.

d) En *l'absence de danger de mort*, ni l'Ordinaire (*sauf* indult ou faculté spéciale) ni le curé ne pouvaient dispenser du *crimen*. Hors le cas prévu au canon 1045 (cas « perplexe »), il fallait recourir au Saint-Siège.

e) En cas de *doute* sur l'existence du péril de mort (*in dubio positivo et probabili*), la dispense étant affaire de « juridiction », l'Eglise supplée celle-ci (*Ecclesia supplet*, can. 209). Le curé pouvait donc dispenser validement, et même licitement pour une raison sérieuse (*justa de causa*).

3° Il va de soi que la réparation du scandale (par rétractation, manifestation publique de regret et de réprobation de la vie passée) s'imposait, pour autant qu'elle était possible. On n'oubliera pas non plus de procurer l'état de grâce *même au conjoint bien portant*, avant la célébration du mariage. Celui-ci pourra être célébré soit dans la forme « normale », soit avec dispense totale ou partielle de la *forme* (can. 1045), si le curé ne peut obtenir les deux témoins requis. Voir aussi can. 1098.

4° Le mariage célébré, il y avait, pour le curé, une obligation (grave, mais seulement *ad liceitatem*), « d'*avertir* aussitôt l'Ordinaire de la dispense accordée, et de *consigner* celle-ci dans le livre des mariages », can. 1046). Mais aucune nécessité de « demander » après coup la dispense à l'évêché ou au Saint-Siège, ni de faire renouveler le consentement, à moins que dispense *et* mariage aient été *nuls*, par suite de l'inexistence du péril de mort.

A. B

Q. — A propos de l'empêchement d'*adoption*, il nous est difficile de savoir sa portée exacte en France. Des auteurs affirment qu'il n'est que prohibant. D'autre part, du fait que le Chef de l'Etat n'accorde jamais de dispense entre adoptant et adopté et descendants, ni entre adopté et adoptant et descendants, ni entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant (ou réciproquement), on peut estimer que l'empêchement est dirimant. D'ailleurs l'Etat lui-même fait-il cette distinction ? Pour lui, tout mariage prohibé n'est-il pas nul ?

Dès lors, nous sommes incertains, et ne savons s'il faut appliquer à la parenté légale en France le canon 1059 ou le canon 1080.

Qu'en pense l'*Ami* ?

R. — 1° Le Code civil français statue, au sujet du mariage, des « prohibitions » ou des « nullités » qui ressemblent *assez* à nos empêchements canoniques « prohibants ou dirimants ».

a) Il faut savoir que les formules qui introduisent les empêchements ne sont pas toujours indicatives de leurs effets. Ainsi l'expression : « Le mariage est prohibé... » ne signifie pas toujours que l'empêchement soit « prohibant » au sens du droit canonique : ainsi, en matière de parenté ou d'affinité (art. 161, 162, 163), le mariage est frappé de *nullité* (art. 184) ; au contraire la « parenté légale » (adoption), introduite par la même formule (art. 354), n'a aucun effet dirimant. — Il est dit ailleurs (art. 144), que les impubères « *ne peuvent* » contracter mariage ; de même les gens mariés avant la dissolution du lien (art. 147) : l'effet de ces obstacles et de rendre le mariage *nul* (art. 184). La même formule usitée à propos du délai de viduité (art. 228) n'a qu'un effet prohibant... Ce sont donc les *effets légaux* qui établissent la discrimination entre interdictions et nullités.

b) Quant aux empêchements que nous appellerions « dirimants », la loi civile en distingue deux espèces : ceux qui ont pour effet la *nullité de l'union* et ceux qui rendent le mariage *inexistant*. Pour les premiers, une sentence judiciaire est nécessaire, qui reconnaisse et proclame la nullité. Pour les seconds, au contraire, aucune décision de justice n'est requise : les pseudo-conjoints n'ont acquis aucun droit et sont traités légalement « comme s'ils n'avaient pas été mariés ».

Il y a trois cas de « mariages inexistants : 1. *absence totale* de consentement (crise de folie) ; 2. vice de forme essentiel (absence de tout officier de l'état civil) ; 3. identité de sexe.

Il y a *six causes de nullité* (correspondant à nos « empêchements dirimants » ou à des vices substantiels de consentement) : 1. L'impuberté (art. 144) ; 2. le lien antérieur ou bigamie (art. 147) ; 3. l'inceste, c'est-à-dire la parenté ou affinité à un degré prohibé (art. 161, 162, 163) ; 4. la violence ou l'erreur (art. 180) ; 5. le défaut de consentement des parents (art. 148) ; 6. une sorte de « clandestinité » constituée par un vice de forme non essentielle : défaut de publications, carence de témoins, incompétence (non absence) de l'officier d'état civil (art. 191-192).

c) Le seul moyen de régulariser un mariage « inexistant » est une nouvelle « célébration » selon les exigences de la loi.

Pour *certaines* nullités, au contraire, une « régularisation » est prévue automatiquement par la loi au bout d'un certain temps ou par l'existence de certains faits « confirmatifs » (art. 181, 183, 185...).

d) Pour des motifs graves, le Chef de l'Etat peut accorder des *dispenses* soit d'empêchements « prohibants », soit d'empêchements « dirimants » (causant la nullité : ainsi pour certains degrés de *parenté* (oncle et nièce, tante et neveu) ou d'*affinité* (alliance), par ex. entre beau-frère et belle-sœur

(à la suite d'un *divorce*), ou d'adoption (entre les enfants adoptifs d'un même individu, entre l'adopté et les enfants survenus à l'adoptant, art. 355).

Mais aucune dispense n'est accordée pour certains degrés de parenté ou d'alliance (frère et sœur, ascendants et descendants en ligne directe) ; ni pour certains degrés de l'adoption (entre l'adoptant et l'adopté et ses descendants, entre l'adopté et le conjoint de l'adoptant et réciproquement).

e) Ce *refus de dispense* n'est pas toujours, en regard de la loi civil, « l'équivalent » d'un empêchement dirimant ou *nullité*, dans le cas où les futurs passeraient outre à la prohibition en usant de fraude. Ainsi en est-il de l'adoption : elle *interdit* le mariage, mais si l'on passe outre (parce que la dispense est impossible légalement), le mariage n'est pas frappé de nullité.

Il y a sur ce point une analogie avec le droit canonique : v. g. l'empêchement de *religion mixte* n'est que prohibant (c. 1060). S'il existe un péril de perversion pour la partie catholique, l'Eglise *ne peut* dispenser de l'empêchement (droit divin) et n'en dispense pas. L'empêchement reste cependant prohibant, et si le mariage est contracté (*in fraudem*) selon les formes requises, il est valide.

f) C'est ainsi que l'empêchement d'adoption demeure simplement *prohibant* dans le droit français (*malgré* l'impossibilité d'en donner dispense à certains degrés). Il est donc aussi simplement *prohibant*, en regard du droit canon, dans notre pays (canon 1059). Sur ce point, les auteurs ne peuvent pas ne pas être unanimes, et nous ne connaissons pas de voix discordante.

A. B.

Q. — Quelle doit être la manière d'agir d'un prêtre qui, appelé durant la nuit auprès d'une personne en danger de mort apprend, en confession seulement, que cette personne vit en concubinage. Le malade est libre, mais la femme avec laquelle il vit, a abandonné son mari encore vivant. Des enfants sont nés de ce concubinage.

Tenu au secret de la confession, le prêtre peut-il donner l'absolution et l'Extrême-Onction, sur la simple promesse faite par le malade de répudier sa concubine, ou doit-il attendre pour administrer les deux sacrements que la répudiation soit devenue effective ou que du moins, le malade ait fait connaître, le lendemain, devant deux témoins — puisqu'il est moralement impossible de se procurer ces deux témoins, ainsi, en pleine nuit — sa volonté de se séparer de sa concubine ?

Le prêtre agirait-il bien en donnant l'absolution immédiatement après la confession, et en attendant au lendemain, après que le malade aura signifié, devant témoins, sa volonté de renvoyer sa concubine, pour lui administrer l'Extrême-Onction ?

Que faire, si le conjoint concubinaire ne répond rien et ne quitte pas la salle, après que la répudiation lui a été signifiée ?

R. — Le prêtre apprend, *en confession seulement*, que le malade auprès duquel on l'a appelé, au cours de la nuit, vit en concubinage. Plusieurs questions se posent ici dont la réponse influera sur l'attitude à adopter par le prêtre.

1° De quel concubinage s'agit-il ? Est-ce le concubinage légal, consécutif à un divorce (du moins pour la femme qui a quitté son mari encore vivant) et sanctionné par un mariage civil ? Ou bien s'agit-il du concubinage résultant simplement d'une union libre, sans mariage civil ? La question de la séparation se pose tout autrement pour les conjoints mariés civilement que pour ceux qui vivent en union libre. Un homme, qui vit en union libre, peut renvoyer sa concubine quand et comme il veut, sauf obligation, s'il y a des enfants — comme c'est le cas ici — de contribuer convenablement à l'entretien et à l'éducation des enfants, envers lesquels, même en se séparant de leur mère, il garde toutes les obligations inhérentes à la paternité. S'il y a, au contraire, mariage civil et que l'un des conjoints ne veuille pas quitter le domicile qui est, légalement, son domicile conjugal, l'autre ne peut pas le chasser, sans s'exposer à des poursuites en justice. Cette éventualité rendra souvent moralement impossible la séparation effective, au moins dans le présent. Première considération qu'il ne faut pas perdre de vue.

2° Le prêtre apprend, *en confession seulement*, que ce couple vit en concubinage. L'ignorance antérieure du prêtre, au sujet de cette situation de fait, provient-elle de ce que l'irrégularité de cette situation est ignorée par tout le monde, dans la localité : ce qui est possible, s'il y a eu mariage civil, dans un endroit éloigné, avant qu'ils viennent s'installer en ce lieu ? Alors tout le monde les croit mariés régulièrement et le prêtre partage l'erreur commune ; et il a fallu la confession pour l'en tirer. Ou bien l'ignorance du prêtre lui était-elle personnelle et particulière, de sorte qu'il était seul à ne pas savoir ce que beaucoup de gens, autour de lui, connaissaient ? Dans le premier cas, il y a scandale public *de jure*, mais non *de facto*. Dans le second cas, il y a scandale public et *de jure et de facto*. La réparation du scandale qui s'impose, pour que les sacrements puissent être administrés à ce pécheur public, n'est pas identique dans les deux cas.

3° Le prêtre est tenu par le secret de la confession. Il ne peut donc dans aucun cas et d'aucune façon prendre, en vue de réparer le scandale, aucune initiative qui violerait, soit directement, soit indirectement, le *sigillum*. Il faut que ce soit le malade lui-même qui fasse appeler les témoins, leur fasse connaître sa situation et leur demande de prendre acte de sa volonté de se séparer de sa concubine. S'il ne peut ou ne veut le faire lui-même, il doit donner l'autorisation expresse de le faire, en son nom, à son confesseur ; et ce ne sera qu'en vertu de cette autorisation que celui-ci pourra faire le nécessaire pour réparer le scandale, sans violer le secret sacramentel.

Ceci dit, venons-en à l'administration des sacrements.

Dans le cas proposé, il y a certainement une différence à faire entre l'administration de la Pénitence et celle de l'Extrême-Onction... Cette différence ne tient pas à ce que l'un de ces sacrements l'emporterait sur l'autre en excellence ou en dignité, ou serait plus nécessaire que l'autre. Pour qui arrive au moment de la mort et a la conscience chargée de péchés mortels dont il n'a pas la contrition parfaite, l'un ou l'autre de ces sacrements est de nécessité de moyen, c'est-à-dire absolument indispensable pour recouvrer la grâce sanctifiante. Même s'il a de ses péchés une attrition surnaturelle, cette attrition ne peut le justifier que si elle est jointe à l'absolution. L'absolution seule lui rendra la grâce

sanctifiante, sans laquelle il ne lui est pas possible d'entrer au ciel.

Il peut même arriver que l'Extrême-Onction soit plus utile à certain malade, que l'absolution ellemême. Si au moment où il est absous par le prêtre, le mourant n'a pas au moins l'attrition, une attrition réelle et surnaturelle, l'absolution du prêtre est inefficace pour lui. Inefficace au moment même, puisque l'un des éléments minimum, absolument requis pour la validité du sacrement, fait défaut. Inefficace pour l'avenir, car à supposer même que par la suite, il forme, en son cœur, un acte d'attrition, pour que cette attrition contribue à le délivrer de ses péchés mortels, il lui faudrait recevoir une autre absolution. Le sacrement de pénitence reçu invalidement, même si la cause de cette invalidité n'est pas posée volontairement par le pénitent, ne peut pas produire son effet par reviviscence ; il faut le renouveler.

A ce point de vue l'Extrême-Onction l'emporte de deux façons sur la Pénitence. Pourvu que l'attrition surnaturelle existe dans l'âme, intérieurement, même si elle n'est manifestée par aucun signe sensible comme la confession ou autre, l'Extrême-Onction remet certainement les péchés mortels. Parce que aucun acte de pénitence n'est requis comme élément de sa *validité*, mais uniquement comme condition de sa *fructuosité*, l'Extrême - Onction peut être reçue validement, même par quelqu'un qui actuellement serait en état de péché mortel et n'aurait, de ces péchés, ni contrition, ni même attrition actuelle. Les théologiens disent qu'alors « *sacramentum est validum sed informe* ». La propriété caractéristique du sacrement valide mais informe, c'est de pouvoir revivre, c'est-à-dire de pouvoir produire son effet, même longtemps après son administration, aussitôt qu'a disparu de l'âme du sujet l'*obex*, l'obstacle qui empêchait la production de la grâce sanctifiante : le manque de contrition ou d'attrition. La reviviscence est admise unanimement par tous les auteurs pour les sacrements qui ne peuvent être reçu qu'une fois dans la vie : le baptême, la confirmation et l'ordre. Elle est considérée comme à peu près certaine pour les deux sacrements dont les conditions, exigées pour leur réitération, ne peuvent se produire qu'à intervalles très éloignés : le mariage qui ne peut pas être contracté une nouvelle fois tant que vit le conjoint avec lequel il l'a été une première fois ; et l'Extrême - Onction qui ne peut être réitérée que lorsque le danger de mort qui l'a justifiée a été suivi d'une certaine convalescence à laquelle a succédé un nouveau danger de mort. Si donc, pour une raison ou une autre, l'absolution reçue par un malade avait été nulle, mais qu'il eût reçu validement l'Extrême-Onction — et celle-ci est valide dès lors qu'ont été dûment faites les onctions et prononcées les paroles sacramentelles sur un sujet qui a au moins l'intention habituelle de recevoir ce sacrement — bien que celle-ci n'eût pas pu produire immédiatement la grâce, faute des dispositions voulues de la part du sujet, dès que, par la suite, un acte d'attrition se produira dans cette âme, elle se trouvera remise en état de grâce, par la reviviscence du sacrement reçu antérieurement. C'est là, on le comprend un inappréciable avantage, et pour le procurer à un moribond dont on ne peut jamais savoir s'il n'en a pas absolument besoin pour rentrer en grâce avec Dieu avant sa mort, il faut que le prêtre fasse tout ce qui dépend de lui pour lui administrer l'Extrême-Onction.

Que devait donc faire le prêtre, appelé auprès de ce concubinaire ? — Il n'y avait pas à tergiverser. Immédiatement après avoir entendu sa confession, et sans attendre que le pénitent eût fait passer en acte, par devant témoins, sa promesse de répudier sa concubine, le confesseur *devait* lui donner immédiatement l'absolution.

Dans l'état de cet homme, de ce chrétien, il y a lieu en effet de bien distinguer, par rapport aux sacrements, son indignité publique et son indignité privée, strictement personnelle.

Son indignité publique provient de sa situation sociale de concubinaire, qui l'empêche d'être mis sur le même pied, aux yeux de l'assemblée des fidèles, que les autres baptisés, restés extérieurement en règle avec les lois de Dieu et de l'Eglise. Cette indignité publique disparaîtra, lorsqu'il aura donné satisfaction pour ce scandale à la société chrétienne qu'il a scandalisée. Cela se fera en renvoyant, par exemple, sa concubine, ou s'il ne le peut pas immédiatement, en désavouant son concubinage, devant témoins, et en promettant, devant eux, de le faire cesser dès que possible.

Son indignité privée, personnelle, provient de son acceptation, consciente et libre, d'une violation grave de la loi de Dieu. Dès qu'il reconnaît et avoue avoir eu tort d'agir ainsi, qu'il déclare s'en repentir, au moins pour un motif d'attrition surnaturelle, et être sincèrement disposé à faire tout ce qui est moralement en son pouvoir pour réparer le scandale donné, son indignité personnelle, privée, cesse d'exister, avant même qu'ait été réalisée *in re* la réparation qui est déjà *in voto*. Chez un tel pénitent, il n'existe plus rien qui s'oppose à sa réconciliation avec Dieu, par le moyen du sacrement de pénitence. La Pénitence est essentiellement un sacrement, privé et même secret, où tout se passe en tête à tête, entre le pécheur et le prêtre qui doit rigoureusement celer à tous ce que lui a dit le pénitent et la décision qu'il aura prise à son égard. Quand se trouvent réalisées les conditions requises au for interne de la conscience pour que le prêtre puisse validement et licitement donner l'absolution, il n'y a pas à se laisser arrêter par quelque considération que ce soit, prise du for externe. Le confesseur n'a qu'à se conformer à la règle formelle, imposée par l'Eglise : « Si confessarius dubitare nequeat de pœnitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, *nec deneganda, nec differenda est.* » (Can. 886).

Quant à l'Extrême-Onction, il peut arriver qu'elle soit nécessaire au malade, même après l'absolution, si celle-ci avait été invalide, par défaut d'attrition suffisante. En principe le prêtre doit donc la donner immédiatement, chaque fois qu'il le peut licitement. Dans le cas présent, pouvait-il le faire, sans attendre que le moribond ait signifié, devant témoins, sa volonté de se séparer de sa concubine ? La réponse à cette première question dépendra de la réponse faite à cette autre : « Ce moribond est-il, oui ou non, considéré par les autres chrétiens au milieu desquels il vit, comme un pécheur public ? »

Il le sera, et à bon droit, si tout le monde sait qu'il n'est pas marié religieusement, ou si du moins la chose est connue par un nombre plus ou moins grand de personnes du pays. Tant qu'il reste ainsi connu comme pécheur public, le prêtre n'a pas le

droit de lui donner l'Extrême-Onction. Et il reste pécheur public tant qu'il n'a pas fait cesser le scandale, par la réparation nécessaire devant témoins. Car contrairement à la Pénitence qui est de sa nature un sacrement secret, et d'ordre privé, où tout se passe entre le pénitent, le prêtre et Dieu, l'Extrême-Onction est *de jure* sinon toujours *de facto*, un sacrement public dont n'importe qui peut vérifier, par lui-même, s'il a été administré ou non. Il ne peut donc licitement être administré qu'à celui qui en est publiquement digne ; sinon son administration scandaliserait, à bon droit, les fidèles qui en auraient connaissance. Même le motif de la très grande utilité, voire de l'éventuelle nécessité, de ce sacrement pour tel moribond en particulier, ne saurait prévaloir contre cette loi d'ordre général. Sous prétexte de sauver une âme, on n'a jamais le droit de s'exposer à en perdre plusieurs par le scandale. S'il est donc connu par tous, ou du moins par plusieurs personnes, que le moribond dont on nous parle est un concubinaire, le prêtre ne doit pas lui donner l'Extrême-Onction avant qu'il ait signifié, devant témoins, sa volonté sincère de se séparer de sa concubine.

Mais si le prêtre n'a appris que par la confession, l'existence de ce concubinage, c'est parce que celui-ci est absolument secret et que tout le monde, dans le pays, croit que cet homme et cette femme sont unis en légitime mariage. Par suite de cette erreur commune, l'ordre public chrétien n'a pas été violé *de facto*, bien qu'il l'ait été *de jure* par cette union illégitime. S'il n'existe donc aucun péril que l'opinion publique vienne à connaître la vérité, le prêtre peut administrer l'Extrême-Onction sans exiger une réparation devant témoins ; puisque le danger de scandale n'existe pas. Au cas improbable où plus tard la vérité se découvrirait, il suffirait, pour couper court à tout scandale, que le prêtre argue de son ignorance du fait. Du moment qu'il ne le connaissait que par la confession, il n'en savait réellement pas plus, quant à l'attitude extérieure à adopter et aux décisions à prendre, que ceux qui ne savaient rien.

S'il y a quelque danger, même lointain, que le public découvre la chose — et surtout si le moribond n'est pas vraiment *in articulo mortis* — le prêtre attendra pour donner l'Extrême-Onction que la réparation nécessaire ait été faite devant témoins. A ces témoins serait évidemment demandé le secret le plus absolu. Ce n'est que dans le cas où l'illégitimité de cette union venant à être connue, certaines personnes pourraient se scandaliser, en se rappelant que le prêtre avait donné les sacrements à ce concubinaire, que celui-ci ferait appel aux témoins pour certifier que le moribond qu'il avait administré, avait fait les réparations voulues et avait par conséquent le droit de ne plus être traité comme un pécheur public.

Quant à la question que notre correspondant nous pose en finissant : « Que faire si le concubinaire valide, après répudiation et sommation de s'éloigner, faite devant témoins, ne répond rien et refuse de quitter la chambre où se trouve le malade ? » la réponse est bien simple. Il n'y a pas à tenir compte de son attitude déplacée. Cette femme devrait s'éloigner. Si elle ne le fait pas, la faute n'en est pas imputable au malade qui a sincèrement et clairement manifesté sa volonté de séparation ; elle n'est imputable qu'à cette femme et le malade n'a pas à en supporter les conséquences, du moins quant à la réception actuelle des sacrements auxquels il apporte les dispositions voulues.

R.-M. B.

Q. — L'*Ami* nous a parlé de différentes fautes qui peuvent se commettre contra sextum. Je me permets de lui poser une question qui, à ma connaissance, n'a pas encore été traitée par lui. La voici :

Un voyageur de commerce, fréquemment hors de chez lui, se trouve souvent éloigné de sa femme. Dans ces conditions peut-il, sans l'ombre d'une faute — évidemment *periculo pollutionis remoto* — se complaire dans des pensées et des imaginations qui lui rappellent sa vie matrimoniale ? Ce cas d'ailleurs fut celui de millions de prisonniers qui pendant des mois et des années sont demeurés en captivité. Récemment, vous aviez envisagé le cas d'une religieuse. Pour elle aucune difficulté à résoudre son cas, puisqu'en entrant au couvent elle a fait le vœu de chasteté. Mais pour ce voyageur de commerce, pour ces soldats, qu'en est-il ?

R. — Bien qu'elle paraisse très simple à première vue, la réponse à faire à cette question a donné lieu à d'assez grandes divergences de vues entre les auteurs qui l'ont abordée. Etablissons d'abord les points sur lesquels tous sont d'accord.

Tous conviennent que toutes pensées, toutes complaisances, tous désirs ayant volontairement pour objet un acte illicite et mauvais, revêtent une malice morale de la même nature et d'une gravité analogue à celle de l'acte interdit lui-même. Ainsi une personne non mariée ne peut ni désirer un acte charnel ni se complaire volontairement dans la pensée de cet acte, sans commettre une faute grave contre la chasteté. De même, un homme marié commettrait une faute grave s'il désirait commettre cet acte avec une personne autre que son épouse ou se complaisait volontairement dans la pensée et la représentation de cet acte.

Tous conviennent également que, même s'il s'agit de son épouse et des rapports légitimes et licites qu'il peut avoir avec elle, un homme marié n'a pas le droit, sous peine de péché grave, de se livrer à leur sujet à des pensées, imaginations, complaisances qui provoqueraient une pollution ou son danger prochain. Il y a la même faute à provoquer « emissionem seminis extra vas debitum » en pensant à l'acte conjugal et en s'y complaisant, qu'en l'accomplissant de fait. Tout le monde est d'accord là-dessus. Mais dans le cas où ce danger de pollution se trouve écarté, qu'en est-il de ces pensées et complaisances ayant pour objet l'acte conjugal, en l'absence du conjoint ?

A ce sujet, S. Alphonse se pose cette question : « An conjugibus liceat delectari de copula, etiamsi alter conjux sit absens ? »

Le saint Docteur rappelle d'abord que certains auteurs anciens, notamment les Salmanticenses nient la licéité de ces pensées et complaisances intérieures. Ils en donnent cette raison : de telles pensées et complaisances s'accompagnent immanquablement d'une certaine délectation sensible, provenant de ce qu'ils appellent « commotio spirituum ». Or ces auteurs prétendent « talem commotionem non esse conjugibus licitam nisi ordinetur ad copulam » : ce qui évidemment n'est pas le cas en l'occurrence, puisque l'autre conjoint est absent.

Après avoir donné cette opinion et la raison sur laquelle elle prétend s'appuyer, S. Alphonse, avec ce sens admirable de la mesure qui l'a fait se tenir toujours à une égale distance du rigorisme et du laxisme et envisager toutes ces questions de la morale, non seulement en profond théologien mais en psychologue averti et en pasteur, rejette résolument cette opinion trop sévère pour ce motif entre autres : « alias status matrimonialis nimiis scrupulis esset obnoxius ». (*Theol. mor.*, lib. V. *De Peccatis*, n° 25).

Cette condescendance pastorale ne l'empêche pas de donner à l'opinion qu'il adopte l'appui de sérieuses raisons. Il cite d'abord l'autorité de Busenbaum : « Non est peccatum, saltem mortale, si conjuges delectentur appetitu tantum rationali, de actu conjugii præterito, futuro vel possibili, respectu compartis præsentis vel absentis. » Il la justifie ensuite en montrant la contradiction qui existe entre ce que disent S. Antonin, les Salmanticenses et d'autres auteurs, de certaines caresses entre les époux, qui sont déclarées permises bien qu'elles produisent une « commotio spirituum » et « delectationem sensibilem » et ce que ces mêmes auteurs disent des pensées et complaisances qui ne sont rejetées par eux qu'à cause de cette « commotio spirituum ». « Est (opinio) communis... quod tactus impudici qui certe nequeunt ut plurimum esse sine commotione, inter conjuges, absente periculo pollutionis, sint liciti, saltem non graviter illiciti, etiamsi ob solam voluptatem capiantur, et ad copulam minime ordinentur. *Ideo, aio, cur non est idem dicendum de delectatione?* — Quare vere probabilem censeo sententiam Busenbaum quæ dicit licitum esse conjugibus delectari, etiam carnaliter, de copula habita vel futura, semper ac absit periculum pollutionis. Ratio est quia, prout dicunt Salmanticenses de tactibus impudicis, ipse status matrimonii hæc omnia licita reddit... Et favet Divus Thomas (*De Malo*, q. 15, art. 2, ad 17^{m}). ubi dicit quod conjugibus, sicut copula est licita, ita et delectatio de illa. » (S. Alph., *Theol. mor.*, lib. V, n° 25).

Les auteurs modernes ont accepté cette manière d'apprécier ces actes. Eux aussi déclarent licites ces pensées, ces complaisances et ces désirs. Aux raisons données par S. Alphonse, ils en ajoutent une autre : celle que fournit ce principe universellement admis, qu'il n'y a pas plus de mal à penser une chose avec complaisance ou à la désirer qu'il n'y a de mal à la faire. C'est une simple application de la règle donnée par tous les moralistes : « Actus humanus ab objecto, prout subest regulæ morum, desumit primariam et essentialem moralitatem suam. »

Cappello formule ainsi son opinion : « Actus interni de iis quæ conjugibus licita sunt, nullum peccatum ; de iis quæ sub levi prohibentur, leve ; de iis quæ sub gravi prohibentur, grave peccatum sunt : *quia delectatio moralitatem accipit ab objecto.* Quare delectatio de copula cogitata ut præsente, gaudium de copula habita vel habenda ejusque desiderium, excluso tamen proximo pollutionis periculo, peccatum non est, *etsi ex iis delectatio venerea oriatur :* EST ENIM GAUDIUM ET DESIDERIUM DE RE LICITA. » (*De Matrimonio*, n° 809).

Un commentateur particulièrement autorisé de la pensée de S. Alphonse, Ærtnys - Damen, ne parle pas autrement : « An sit lethalis culpa in conjuge delectatio morosa de copula cogitata, in absentia alterius conjugis, citra periculum pollutionis ? Sententia communis et valde probabilis negat. Quia delectatio bonitatem vel malitiam suam sumit ad objecto ; atqui objectum hac in re est licitus et honestus, nempe copula conjugalis ; ergo etiam delectatio de tali copula habita est licita conjugibus. Quod autem in absentia consortis non possit copula haberi, est per accidens efficitque solum ut sit culpa venialis si desit debitus finis, puta amor conjugalis fovendus. »

L'auteur ajoute avec beaucoup de sagesse ce conseil que l'on fera bien, à l'occasion, de donner aux intéressés : « Ad proximum pollutionis periculum avertendum, cavendum conjugibus est ne delectationem cum magna carnis commotione habeant, quippe quæ tale periculum secum ferat. Quare cum hæc facile subsequatur, hortandi sunt conjuges ut non diu hujusmodi delectationi immorentur. » (Ærtnys-Damen, *Theol. mor.*, t. II, n° 915. Quæritur 2°).

Un homme marié, éloigné de sa femme et qui se complaît dans des pensées et des imaginations qui lui rappellent sa vie matrimoniale, ne se rend, de ce seul chef, coupable d'aucune faute morale. Il n'y a pas lieu de l'inquiéter à ce sujet, mais simplement de lui conseiller une certaine réserve pour que la trop grande vivacité de ces pensées et imaginations n'amène pas un danger prochain de pollution.

R.-M. B.

LITURGIE

Q. — A propos des enterrements : peut-on les faire un dimanche ordinaire ? Certains livres de liturgie l'interdisent très nettement, certains Ordos semblent l'autoriser. Tenir compte du curé qui a deux paroisses.

D'autre part, est-il permis de faire un office pour les morts de la guerre, un dimanche ordinaire ?

R. — Ad I. Rien ne s'oppose à ce qu'on procède, un dimanche ordinaire, à une cérémonie d'enterrement. Tous les auteurs sont d'accord là-dessus [1]. Mais notre consultant a sans doute voulu demander si l'on pouvait chanter, un dimanche, la *messe* des funérailles. Cette dernière n'est permise que sous certaines conditions indiquées dans l'*Ami* en 1948 [2].

a) Dans les églises où il n'y a qu'une messe, la question est très claire : « *prohibetur insuper* (missa in die aut pro die obitus) *quoties urgeat obligatio missæ cujuslibet conventualis* vel parochialis, *cui per alios sacerdotes satisfieri nequeat* ». (Addit. in rub. Miss., tit. III, n. 12). La raison en est qu'on ne peut pas obliger les fidèles à satisfaire au précepte en assistant à une messe de *Requiem*, l'esprit de l'Eglise étant qu'ils assistent à la messe du jour.

b) Là où il y a d'*ordinaire* plusieurs messes, dites par des prêtres différents, l'une d'elles ne peut être transformée en messe de *Requiem*, pour la même rai-

[1] Dans ces deux réponses, nous ne tenons compte que des rubriques générales, sans faire état des *indults* accordés à tel ou tel diocèse, ni même de la concession de Pie X au sujet de la messe pour les auteurs des fondations spoliées. Nos lecteurs consulteront avec profit leurs ordos respectifs en ce qui concerne ces messes « indultaires ».

[2] P. 254, réponse succincte n° 8.

son que plus haut, si ces messes sont dites dans le but de permettre aux fidèles l'accomplissement de leur devoir dominical. Le Rituel (tit. VI, c. I, n. 8) n'autorise la messe des funérailles le dimanche que « dummodo... officia divina non impediantur » [3].

c) Encore moins — et toujours pour le même motif — une messe de *binage* ne peut être une messe de *Requiem*. L'Ordinaire ne peut permettre de biner que si une partie notable des fidèles se trouve dans l'impossibilité d'assister à la messe, vu la pénurie de prêtres (can. 805, § 2). C'est donc un motif d'intérêt *général* qui peut autoriser le binage, mais non un intérêt particulier, comme le serait un enterrement.

d) Si on a à sa disposition un prêtre qui puisse, en dehors des offices paroissiaux ordinaires, assurer une messe, il pourrait alors célébrer une messe de *Requiem « in die aut pro die obitus »*.

Pour nous résumer, nous dirons que la messe des funérailles, un dimanche, n'est permise que si elle ne trouble en rien l'ordre des offices ordinaires de la paroisse.

Ad II. — Toute messe de *Requiem* autre que la messe des funérailles étant interdite le dimanche [4], on ne peut, ce jour-là, célébrer un service pour les morts de la guerre.

Q. — Pour gagner l'indulgence plénière supplémentaire dont parle l'*Ami* (n° 33, 18 août 1949, p. 528), à propos du *Chemin de la croix,* faut-il accomplir cet exercice dix fois pendant un mois et faire la sainte communion au cours du même mois ?

R. — Afin d'éviter toute amphibologie pouvant provenir d'une traduction trop concise du Recueil officiel des Indulgences *(Preces et pia opera...,* pages 103-104), nous redonnons ci-dessous plus clairement l'indication des indulgences *plénières* que peut gagner tout fidèle :

1° Une indulgence plénière *chaque fois* qu'il accomplit cet exercice ;

2° Une *autre* indulgence plénière s'il fait la sainte communion soit le jour même où il l'accomplit, soit *au cours du mois qui suit une série de dix Chemins de croix* (autrement dit lorsqu'on a fait, pendant un temps qui n'est pas précisé, dix fois de suite cet exercice, on a un mois, après le dixième Chemin de croix, pour faire la sainte communion qui permettra le gain de l'indulgence plénière supplémentaire) : c'est ce qu'énonce, de façon plus brève, la formule latine « *intra mensem ab eodem* [exercitio] *decies peracto* » (S. Pénitencerie, 20 octobre 1931).

M. N.

Q. — Y a-t-il une faute de grammaire latine dans l'expression « *sed tantum dic* VERBO » (au lieu de *Verbum),* qui se trouve dans le « *Domine non sum dignus* » ?

Et à ce propos, les fidèles peuvent-ils le dire *en français,* avant de communier ? (J'entends : *à haute voix* et tous ensemble) ?

R. — 1° L'expression *sed tantum dic* VERBO » est correcte. La liturgie l'a empruntée à Mat., VIII, 8 (cf. Luc, VII, 7) et ce texte de la Vulgate est calqué sur le grec ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγῳ.

Ici le verbe *dicere* doit se traduire par *ordonner, commander :* « Commandez seulement d'un seul mot » ; la traduction « dites seulement une parole » est plus coulante [1].

2° Nous ne voyons pas sur quoi on peut s'appuyer pour autoriser les communiants à dire à *haute* voix (en latin ou en français, peu importe) le *Domine, non sum dignus* en même temps que le prêtre. Ces paroles incombent au célébrant seul. Mais rien n'empêche les fidèles de les dire à voix *basse,* comme le propose le Rituel à propos de la communion des malades (tit. IV, c. IV, n. 19).

³ C'est-à-dire les offices ordinaires que l'on a coutume de célébrer le dimanche ; tel est le sens de « *officia divina* ». Voir pour plus de détails *Ami* 1932, p. 620-I.

⁴ Nous n'envisageons pas, répétons-le, le cas de la messe de *Requiem* qui se dit en France pour les auteurs des fondations spoliées par la loi de Séparation.

¹ Ce n'est pas le seul passage de l'Evangile où le verbe *dicere* a cette signification. Voir dans Mat., XX, 21 : Dic ut sedeant hi duo filii mei ; — Marc, V, 41 : Puella, tibi dico, surge ; — Luc, VII 14, IX. 54 : Domine, vis dicimus ut ignis descendat de cælo. — On pourrait multiplier les exemples.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Où en est la question de Beauraing ?

Nos lecteurs nous l'ont demandé fréquemment depuis la fin de la guerre. Nous pouvons maintenant les satisfaire, grâce à la publication d'un volume [1] qui, sans être « l'œuvre officielle de l'autorité ecclésiastique », tire sa valeur non seulement de l'*Imprimatur* que Mgr l'évêque de Namur a voulu lui donner en personne, mais aussi du fait que l'auteur est membre de la Commission diocésaine pour l'examen des événements de Beauraing.

Cette Commission fut instituée en mai 1935. Les événements, dont cinq enfants de Beauraing disaient avoir été favorisés, s'étaient passés entre le 29 novembre 1932 et le 3 janvier 1933. Ils avaient donné lieu à des appréciations divergentes, à propos desquelles « il faut bien constater que le débat ne se maintint pas constamment dans l'atmosphère de sérénité souhaitable » (p. 12). Le doute était d'autant plus permis que d'autres « apparitions » de la Sainte Vierge étaient, dans les jours qui suivirent, signalés soit à Beauraing même, soit dans d'autres localités de Belgique, apparitions « parfois excentriques, dit Mgr Charue, dont la plupart, sans doute, ne méritaient pas de retenir l'attention ». De là, de la part des évêques belges, en octobre 1933, « des instructions bientôt confirmées par le Saint-Siège qui comportaient des mesures restrictives sévères pour les divers cas de prétendues manifestations surnaturelles ». Cependant en 1935 le secrétaire du St-Office autorisait l'évêque de Namur à tolérer un certain culte privé à Beauraing et l'évêque de Liège à en faire autant à Banneux (p. 187).

¹ Chan. Arthur MONIN. — **Notre-Dame de Beauraing.** — In-12 de 230 p. Bruges et Paris, Desclée de Brouwer, 1949. — Toutes nos références sans autre indication renvoient à ce volume.

A partir de 1935, deux Commissions, l'une à Malines, l'autre à Namur, examinèrent les faits de Beauraing. Celle de Malines, dont la compétence s'étendait à tout l'ensemble des faits prétendus merveilleux survenus en Belgique à cette époque, publiait en 1942 « une communication qui déniait tout caractère surnaturel aux faits qui s'étaient passés en dehors de Beauraing et de Banneux », avec « interdiction de tout acte de culte en rapport avec les faits condamnés » (p. 41). La Commission de Namur ne termina ses travaux relatifs aux seuls événements de Beauraing qu'au printemps de 1943 (p .13).

Auparavant, le 7 décembre 1942, le secrétaire du St-Office écrivait à l'évêque de Namur que « le Souverain Pontife lui accordait la faculté de porter librement son jugement sur les faits de Beauraing, en tant qu'Ordinaire du lieu usant de sa propre autorité et sans que soit impliquée aucunement l'autorité soit du Saint-Siège, soit de la province ecclésiastique » (p. 43). Par un décret du 19 février 1943, l'évêque de Namur permettait de rendre, dans son diocèse, « un culte public à N.-D. de Beauraing » mais réservait « son jugement définitif sur les faits de Beauraing et sur leur caractère » surnaturel. Il ne s'agissait, dans cette approbation, que de « ce qu'on a coutume d'appeler les apparitions aux enfants de Beauraing » [2] (p. 45). Un rapport justifiant cette mesure et concernant les premiers développements du culte de N.-D. de Beauraing fut remis au St-Office par Mgr l'évêque de Namur en novembre 1946.

Le 2 juillet 1949, le même prélat publiait un décret jugeant et déclarant que deux guérisons étaient « miraculeuses et que, vu les circonstances dans lesquelles elles se sont produites, elles doivent être attribuées à une intervention spéciale de Dieu par l'intercession de N.-D. de Beauraing » (p. 183). Et dans une Lettre accompagnant ce décret, il ajoutait que « ces guérisons miraculeuses constituent le dernier élément qui emporte [sa] conviction sur le caractère surnaturel des Faits » de Beauraing. Nous pouvons, poursuit-il, « en toute sérénité et prudence, affirmer que la Reine des Cieux apparut aux *enfants* de Beauraing au cours de l'hiver 1932-1933 » (page 185).

Il ne faut ni majorer, ni minimiser ces décisions épiscopales. Elles autorisent une prudente adhésion de foi humaine à la réalité et au caractère surnaturel des faits examinés avec tant de soin par des hommes consciencieux et compétents, et sanctionnés par un évêque qui n'hésite pas à y engager catégoriquement son autorité religieuse. Les fidèles peuvent donc, sans manquer à la prudence, invoquer N.-D. de Beauraing et admettre les faits qui sont à l'origine de son culte. Par cette porte grande ouverte, la piété catholique, en Belgique surtout, s'est élancée avec ardeur ; il n'est pas douteux que la Sainte Vierge a reçu de ce chef un surcroît d'honneurs, de prières, d'actes de confiance et d'amour dont tout cœur chrétien doit se réjouir.

Mais jusqu'ici l'autorité suprême de l'Eglise s'est formellement réservée, nous avons vu plus haut en quels termes. Bien plus, si même un jour Rome permettait le culte de N.-D. de Beauraing, ce serait dans les limites où elle le fit pour Lourdes (avant l'extension à l'Eglise universelle de la fête du 11 février), et pour la Salette. Et c'est l'ouvrage même sur lequel nous nous appuyons qui nous en avertit. Il rappelle en effet (p. 180) qu'en 1877 la question suivante fut posée à la S. C. des Rites :

« Le Saint-Siège a-t-il approuvé les apparitions et les révélations que l'on dit être arrivées et qui ont donné naissance à un culte de la Sainte Vierge sous ces vocables, savoir : N.-D. de Lourdes et N.-D. de la Salette ? »

La S. Congrégation répondit, le 12 mai 1877 :

« Le Saint-Siège n'a ni approuvé, ni condamné ces apparitions ou révélations ; il a seulement *permis* qu'on leur accorde *une pieuse croyance, de foi purement humaine basée sur le récit qu'on en fait*, récit d'ailleurs confirmé par des témoignages idoines et par des documents. Par conséquent rien n'empêche que les Ordinaires agissent de la même façon, quitte à faire, s'il s'agit d'un livre à imprimer et à publier, une déclaration et protestation dans ce sens, selon les prescriptions du pape Urbain VIII (*Decr. auth.*, n. 3419, dub. 2) ».

Beaucoup d'autres documents se trouvent encore dans l'ouvrage de M. Monin, ainsi que des renseignements intéressants : notons seulement que les quatre voyantes sont aujourd'hui mariées, ainsi qu'Albert, devenu instituteur (p. 81).

Voici un bref coup d'œil sur le contenu du livre. Apres quelques pages d'introduction, l'auteur rappelle sommairement les faits (p. 17-39), nous dit quelle fut l'attitude des autorités ecclésiastiques (p. 40-47) et comment travailla la Commission diocésaine de Namur (p. 48-89). Il explique ensuite quel sens il convient de donner aux paroles attribuées à Marie et qu'il nomme « le message de Beauraing » (p. 90-117) ; il montre quel en fut le « rayonnement » après 1943 (p. 118-127). Il voit dans les conversions et les guérisons « les signes du surnaturel » (p. 128-158), décrit le culte à Beauraing et jette un regard sur son avenir (p. 159-180). L'ouvrage, abondamment illustré, se termine par une série de documents émanant de l'évêque et de la Commission diocésaine (p. 181-226) et par des tables. Le ton général est calme ; les faits sont présentés sous un jour favorable, conformément aux conclusions auxquelles est parvenue la Commission diocésaine. C'est désormais dans cet ouvrage que le public puisera des renseignements autorisés sur les événements de Beauraing et sur la dévotion mariale à laquelle ils ont donné naissance.

Comptes rendus Bibliographiques

Primilio Galetto, S. J. — **I Salmi et i Cantici del Breviario Romano.** — In-16 de xxvi-720 p., 1.400 lire. — Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1949.

Venant après une vingtaine de traductions du psautier en langue vulgaire, cette traduction italienne retiendra l'attention non seulement parce qu'elle est la première dans la langue de Dante, mais surtout parce que, publiée par l'Inst. Pont. Biblique de Rome et portant l'*Imprimi potest* du R. P. Bea, elle a de ce fait une autorité particulière et pourra servir à interpréter correctement certaines phrases latines qui

[2] D'autres personnes de Beauraing prétendaient en effet avoir eu des visions, à la fin de 1932 (notamment un certain Tilman Côme) autour desquelles il y eut quelque bruit (p. 12).